



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2009

Autonom gehörlos sein

Leist, Anton

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-26640>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Leist, Anton (2009). Autonom gehörlos sein. In: Leonhardt, Annette; Vogel, Arno. Gehörlose Eltern und CI-Kinder - Management und Support. Heidelberg: Median-Verlag, 1-21.

Autonom gehörlos sein

Anton Leist

1. Eine Existenz wählen?

Die Entwicklung des Cochlea-Implantats (CI) seit den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts hat weit reichende neue Entscheidungsprobleme aufgeworfen. War zuvor die Welt der Gehörlosen eine geschlossene Welt ohne Ausweg, so eröffnete sich durch den technischen Fortschritt die Möglichkeit, zumindest teilweise das Hören und Sprechen zu erlernen. Die Gruppe der Gehörlosen sah ihre Existenz als Gehörlose bedroht und reagierte auf das CI anfangs mit starker Ablehnung. Dieser weltanschauliche und politische Konflikt der 80er und 90er Jahre hat sich inzwischen abgeschwächt und das CI wird zunehmend akzeptiert. Das heißt freilich nicht, dass die Gründe für das CI bereits hinreichend überlegt und kritisch geprüft worden wären. Diese Gründe sind von großer Tragweite für das Leben des Kinds und müssen überdies der Verantwortung der Eltern gerecht werden, stellvertretend zum Wohl ihres Kindes zu entscheiden. Nach üblichem Verständnis sollten deshalb diese Gründe – sowie die auf ihnen beruhende Entscheidung – »autonome« Gründe sein.

Berechtigt waren und sind die Bedenken der Gehörlosen insofern, als das so unterschiedliche Leben eines hörenden und eines gehörlosen Menschen die Möglichkeit des autonomen Entscheidens auf Seiten der meist hörenden Eltern in Zweifel zu ziehen erlaubt.¹ Das Ausmaß der Verschiedenheit der Gehörlosen- und Hörendenkultur sollte uns hindern, einfach routinemäßig von möglicher Autonomie bei solchen Entscheidungen zu reden. Im Folgenden will ich genauer untersuchen, inwieweit diese ungewöhnliche Situation, in der die Qualität eines Lebens als Hörender oder Gehörloser auf dem Spiel stehen, einem autonomen Entscheiden zugänglich ist. Meine Diskussion soll Praktikern zu einem besseren Verständnis des Problems verhelfen, zugleich aber zeigen, dass Autonomie für unser aller Leben von geringerer Bedeutung ist, als wir es üblicherweise gerne glauben möchten.

2. Inwiefern Autonomie eine dunkle Idee ist

Kann man gehörlos und autonom sein? Und: kann man sich autonom zur Gehörlosigkeit verhalten? Diese beiden Fragen sind nicht leicht zu unterscheiden. Die erste Frage ist die allgemeinere. Sie kann umformuliert werden zu: Verringert die Gehörlosigkeit als solche die Chance, ein autonomes Leben zu führen? Im folgenden nenne ich diese Art des Fragens die »Vereinbarkeitsfrage«. Die zweite Frage setzt außerhalb des Nichthörens an: Wie können autonome Entscheidungen von Hörenden oder Nichthörenden gegenüber dem Hören oder Nichthören aussehen?

¹ Etwa 90 von 100 Eltern gehörlos geborener Kinder sind selbst hörend. 1 bis 2 von 1000 Neugeborenen werden mit Hörschädigung geboren.

Unter diese Frage fallen auch alle spezielleren Fragen dazu, wie man sich pädagogisch, medizinisch oder lebensplanerisch für das Hören oder Nichthören eines Kindes entscheiden soll. Im folgenden nenne ich diese Art der Fragen die »Entscheidungsfrage«.² Bevor wir uns den beiden Fragen zuwenden, möchte ich ein Stück weit klären, was mit »Autonomie« in diesem Zusammenhang gemeint sein kann.

Autonomie ist zunächst nicht zu verwechseln mit dem einfachsten Verständnis von Freiheit: Frei ist, wer nicht durch soziale Umstände behindert wird. Freiheit kann dann einfach, weil negativ, ausgedrückt werden durch »nicht durch anderes oder andere eingeschränkt werden«. Es mag nicht immer einfach sein, eine Einschränkung zu erkennen, doch die wichtigsten Fälle sind offensichtlich: Forderungen, Drohungen, Eingriffe, Angriffe, Hindernisse.³ Wenn jemandes Handeln frei ist von Hindernissen verschiedenster Art, dann könnte man sagen, er sei frei. Doch ist das bereits ein hinreichendes Verständnis von Freiheit?

Freiheit bedeutet für viele mehr als nicht eingeschränkt zu werden. Viele zögern, ein Kind frei zu nennen, das zwar äußerlich ungehindert in den Keller gehen kann, aber aufgrund seiner starken Angst dazu unfähig ist. Auch ein Süchtiger, der von niemandem gezwungen wird, das Suchtmittel zu konsumieren, scheint nicht frei. Freiheit scheint deshalb nicht (negativ) auf das bloße Fehlen äußeren Zwangs reduziert werden zu können, sondern (positiv) eine qualifizierte Fähigkeit zum Handeln einzuschließen. In der Qualität des Handelns, die beim Kind das Bewältigen seiner Angst und beim Süchtigen die Kontrolle der Sucht bedeuten, steckt nun die Eigenschaft der Autonomie. Das aus dem Altgriechischen stammende Wort »Autonomie« bedeutet, direkt übersetzt, sich selbst (*autos*) das Gesetz (*nomos*) geben, oder allgemeiner, sich selbst bestimmen. So gesehen sind das Kind und der Süchtige nicht völlig oder nicht positiv frei, nicht autonom, weil sie sich selbst nicht bestimmen können. Ein umfassender Begriff von Freiheit sollte neben der negativen Freiheit eine positive Fähigkeit, oder Autonomie, mit umfassen.⁴

Autonomie oder (gleichbedeutend) Selbstbestimmung ist soweit ein Bestandteil von Freiheit: ein bestimmtes positives Können über das Nichtbehindertwerden hin-

² Eine extreme Version der Entscheidungsfrage betrifft das bewusste Zeugen eines nichthörenden Kinds; diese Frage klammere ich im weiteren aus. S. aber *Spriggs* 2002, *Anstey* 2002, *Savulescu* 2002.

³ Hingegen nicht: unterlassene Einladungen, Förderungen, Hilfe, Entgegenkommen etc. Eine unterlassene Einladung schränkt meine Freiheit nicht ein, sie fördert nur nicht, was ich frei tun könnte. Grob gesprochen, stehen Aktivitäten und deren Folgen der Freiheit im Weg, während Unterlassungen und deren Folgen Freiheit nicht ausschließen.

⁴ Anschließend an unsere nicht ganz eindeutigen Intuitionen zweifeln manche Philosophen, ob man von »positiver« Freiheit über negative Freiheit hinaus überhaupt reden kann. Sie würden das ängstliche Kind nicht unfrei, sondern nur unfähig nennen. Ein solcher Streit ist meines Erachtens nur mit praktischen Absichten zu entscheiden. Es ist nützlich, einen normativen Begriff zu besitzen, der geeignet ist, dringlich aufzufordern, solche Unfähigkeiten zu beheben. Nennt man zentrale Arten des Könnens positive Freiheit oder Autonomie, erreicht man in sozialen Zusammenhängen mehr als wenn man nur von Fähigkeiten spricht. Warum sollten bestimmte Fähigkeiten, die sozial wichtiger sind als andere, nicht eine besondere Rolle spielen? Die Kritiker haben dagegen darin recht, daß diesen Fähigkeiten nicht an sich der Begriff Autonomie eingraviert ist.

aus. Diese Einordnung wirft nun die umgekehrte Frage auf, ob negative Freiheit nicht zur Bedeutung von Autonomie hinzu gehört. Mir scheint, nein. Manche Kinder konnten sogar unter den extrem unfreien Bedingungen der KZs ihre Angst überwinden und erfolgreiche Handlungsstrategien entwickeln, also Merkmale von Autonomie zeigen. Im realen Leben ist negative Freiheit für die Autonomie zwar förderlich und deshalb mit ihr in der Regel eng verbunden. Der Begriff Autonomie soll aber spezifisch den »inneren«, »persönlichen«, »selbstbezüglichen« Aspekt der Freiheit benennen, und der kann von den äußeren Bedingungen auch real getrennt sein.

Nicht selten behelfen sich Ärzte und Pädagogen mit prozeduralen Formeln wenn sie von Autonomie sprechen, wie etwa »die Eltern haben lange nachgedacht«, »sie haben es sich nicht leicht gemacht« oder »sie haben sich mit den Alternativen informiert auseinandergesetzt«. Diese Prozeduren lassen eine Entscheidung aber nicht immer autonom werden. Das Kind kann lange nachdenken, ob es sich in den dunklen Keller wagt, und seine Furcht dennoch nicht überwinden. Der Süchtige kann sich ernsthaft seiner Sucht stellen, aber dennoch wieder in eine Selbstillusion zurückfallen. Nötig ist also eine inhaltliche Vorstellung von Autonomie, nicht nur eine Prozedur. Mit der Prozedur bemüht man sich um Autonomie, man sollte aber wissen, wann man sie erreicht.

Angenommen, wir antworten: wenn das Kind seine Furcht überwindet, dann handelt es autonom. Richtig, aber was wir suchen ist eine *allgemeine* inhaltliche Qualität von Handlungen, über ein Beispiel hinaus. Eine solche allgemeine Qualität ist notgedrungen unanschaulich. Hilfreich ist der folgende Vorschlag: Autonom handelt, wer tun kann und tut, was er *will* oder *wünscht*. Das Kind oder der Süchtige wollen ihre Furcht oder ihren Drang überwinden und können es nicht. Sie sind unfähig, gemäss ihrem Wunsch zu handeln. Aber was gilt, wenn der Süchtige überhaupt nicht wünscht, nicht süchtig zu sein? Das Beispiel des sich bejahenden Süchtigen zeigt, dass das Übereinstimmen der Handlungen mit dem Wollen und Wünschen allein noch nicht hinreicht für Autonomie, denn das Wollen oder Wünschen kann selbst problematisch sein. Nötig ist ein weiterer Standpunkt auch gegenüber dem Wollen und Wünschen, von dem aus auch deren autonome Qualität beurteilt werden kann. Will der Süchtige »wirklich« süchtig sein? Es könnte sich um einen spontanen oder oberflächlichen Wunsch handeln – die verbesserte Qualität entsteht durch längerfristige und »tiefere« Wünsche. Eine Möglichkeit,⁵ diese Qualität auszudrücken, bedient sich der Idee des »Selbst«: Will ich »durch und durch«, will ich »mit meiner ganzen Persönlichkeit«, will ich mit meinem »Selbst« süchtig sein – bejahe ich meinen Suchtwunsch? Damit erreichen wir die folgende Definition von Autonomie:

- Autonom ist eine Person dann, wenn sie tut (und tun kann), was sie will/wünscht, und wenn sie das, was sie will/wünscht, von sich (ihrem Selbst) aus will/wünscht.

Soweit ist aber im Grunde noch nichts weiter gesagt als mit dem Wort »Autonomie« auch bereits gesagt ist, es wird nur – durch Erfindung eines besonderen Dings

⁵ Andere Möglichkeiten stellen die Sorge um oder die Identifikation mit sich in den Vordergrund, benötigen also mindestens indirekt eine Idee des Selbst. Vor allem die Arbeiten von Harry Frankfurt haben diese Zusammenhänge aufgeklärt. S. Frankfurt 2001.

»Selbst« — ausführlicher gesagt. An diesem Ding »Selbst« zeigt sich jetzt deutlich, warum Autonomie eine dunkle Idee ist. Der Begriff der Autonomie ist leicht ersichtlich paradox geworden: das Selbst soll Wünsche kontrollieren – aber wodurch wird das Selbst kontrolliert? Das Selbst soll sich selbst kontrollieren, aber wie kann es das, wenn es unkontrolliert ist – wäre es nicht unkontrolliert, müsste es sich ja nicht kontrollieren. Um die von der Autonomie geforderte Aufgabe zu erfüllen, muss das Selbst also kontrolliert *und* unkontrolliert zugleich sein. Mit einer derart widersprüchlichen Aufgabe ist auch das Selbst überfordert.

Zu diesem logischen Problem gesellt sich eine empirische Beobachtung. Wie wir in unserem Innersten beschaffen sind, ist häufig von anderen in unserer sozialen Umwelt mit verursacht. Kinder beobachten und imitieren ihre Eltern und kopieren viele ihrer Verhaltensweisen. Wir können gar nicht anders als »unser Selbst«, unsere Absichten und Wünsche eingeschlossen, mithilfe der uns umgebenden sozialen Gemeinschaft entwickeln. Damit entsteht aber die Tendenz, Autonomie als ein sozial gut adaptiertes Verhalten zu verstehen, und das scheint im Konflikt mit der Bedeutung von Autonomie.

Dennoch werde ich im folgenden gerade diesen Faden aufnehmen. Autonomie kann nur die Fähigkeit sein, sich von einem historisch gewordenen, und darin fremdbestimmten Selbst her zu bestimmen. Autonomie ist keine Eigenschaft, die »bis auf den Grund« geht. Verbunden mit vielen unserer persönlichen Eigenschaften sind wir gezwungen, eine uns umgebende Kultur einfach hinzunehmen, wenn wir über unser Handeln bestimmen wollen. Mit anderen Worten lässt sich diese Einsicht auch so ausdrücken, dass die philosophische Idee eines eigenständigen, »rationalen Selbst« eine Fiktion ist, das Selbst vielmehr unausweichlich der sozialen und kulturellen Umwelt entspringt.

3. Rationales und kulturelles Selbst

In den Begriffen rationales und kulturelles Selbst kommen unterschiedliche philosophische Traditionen und Anthropologien zum Ausdruck.⁶ Die Vorstellung des rationalen Selbst ist an die Tradition von *Thomas, Kant* oder *Mill* gebunden, die Vorstellung des kulturellen Selbst steht in der Tradition von *Herder, Hegel* oder *Dilthey*.

Die rationale Position wird etwa angerufen, wenn gesagt wird, der elterliche und pädagogische Umgang mit Kindern müsse das Ziel haben, die Entscheidungsfähigkeit des Kinds über sein eigenes Leben zu unterstützen und möglichst offen zu halten. Denn die Möglichkeiten des Kinds seien zu unbekannt, um ein bestimmtes Profil seiner Fähigkeiten zu favorisieren. Vielmehr müsse ihm die optimale Möglichkeit gegeben werden, sich selbst für seine Fähigkeiten und das, was es im Leben

⁶ Obwohl älteren Ursprungs wird seit einiger Zeit vor allem in der amerikanischen politischen Philosophie mit diesem Gegensatz rational vs. kulturell gestritten, wenn auch nicht immer in dieser Terminologie. Häufiger ist die Rede von einem »liberalen« und (gegensätzlich) einem »gemeinschaftlichen« Selbst. S. den aktuellen Überblick bei *Prusak* 2008. Mir scheint »rationales« Selbst neutraler als »liberales« Selbst, weil die liberale Tradition auch mit einem schwach-kulturellen Selbst vereinbar ist.

erreichen will, zu entscheiden. Seine Zukunft dürfe nicht an seiner Stelle bestimmt werden. Diese Position geht davon aus, dass in jedem Kind so etwas wie ein unabhängiges »Entscheidungsselbst« steckt, ein inhaltlich wenig gefärbter Teil der Persönlichkeit, der dennoch kompetent genug ist, um autonome Entscheidungen zu treffen. Ein »autonomer Umgang« mit dem Kind würde heißen, dieses Entscheidungsselbst zu stärken.

Die Vertreter des kulturellen Selbst bezweifeln die Existenz eines solchen Selbst, das sich aus allen Inhalten heraushalten kann und dennoch stark genug ist, um zu entscheiden. Illustrieren lässt sich das an der religiösen Erziehung. Eine aktiv vorgelebte Religiosität erweckt leicht ein Bedürfnis nach Glauben, das sonst nicht entsteht. Ein neutraler Standpunkt bei Kindern gegenüber der Religion scheint nicht möglich, ihn anzustreben hieße, das Kind bereits gegen die Religion einnehmen. Für die Vertreter des kulturellen Selbst ist das Selbst unausweichlich mit Emotionen und Werthaltungen verknüpft, so dass kulturelle Neutralität anzustreben nicht zu mehr, sondern zu weniger Autonomie verhilft.⁷

Die Vertreter des rationalen Selbst hängen der Vorstellung an, dass es so etwas wie neutrale Kriterien gibt und tendieren deshalb zu einer unkritischen Einstellung gegenüber denjenigen, die sie selber nutzen. Sie glauben gerne, sie hätten ihre Kriterien rational gewählt oder könnten ihre Wahl rational überprüfen. Die Vertreter des kulturellen Selbst sind sich hingegen der kulturellen Gebundenheit ihrer eigenen Kriterien bewusst und neigen zu einem vorsichtigeren und toleranteren Umgang mit anderen Kulturen als die Vertreter des rationalen Selbst. Auch zweifeln sie am Ausmaß ihrer Freiheit sich selbst gegenüber. Eine autonome Entscheidung zu fällen bedeutet für sie, daß diese Entscheidung in Verbindung mit einem kulturell gefärbten – und damit fremdbestimmten – Selbst gefällt wird.

Ein Vertreter des rationalen Selbst könnte einwenden, dass kulturell nur allgemeine Regeln übernommen werden müssen, die Individualität der Person jedoch in ihren einzigartigen Entscheidungen stecke, von diesen Regeln einen bestimmten, individualisierend wirksamen Gebrauch zu machen. Kulturelle Voraussetzungen würden dann nicht die individuelle Autonomie einschränken, sondern nur ermöglichen. Mit der Idee des kulturellen Selbst wird aber nicht bestritten, dass die Kultur das Selbst und sein autonomes Entscheiden erst ermöglichen. Bestritten wird nur, dass es bezüglich wichtigster Eigenschaften des Selbst ein identifizierbares Maß an Unabhängigkeit gibt, das zwischen Fremd- und Selbstbestimmung zu unterscheiden erlaubt. Die rationale Selbstidee appelliert an ein solches Maß, wenn sie zwischen kulturellen Regeln und individuierenden Entscheidungen trennt. Worauf sollen diese Entscheidungen aber beruhen, wenn nicht auf den kulturellen Regeln?

Insbesondere bei längerfristig wirksamen, lebensprägenden Entscheidungen steht dem autonomen Entscheiden neben der Kultur noch ein zweites Hindernis entgegen. Inwieweit muss man dasjenige, *worüber* man entscheidet, tatsächlich kennen? Kann

⁷ Ein Teil dieser Vertreter lehnt folgerichtig auch die rationale Autonomie als eine spezielle Form der kulturellen Identität ab; für sie ist die rationale Kultur eine Kultur unter anderen, und sie einzüben ist nur eine spezielle Art der Indoktrination.

ein Student über ein Studium entscheiden, das er nicht kennt und welches Ausmaß an Kenntnis ist nötig, um autonom zu entscheiden? Hier wird sichtbar, dass eine beliebte Vorstellung (vielleicht verursacht durch die negative Freiheit) für die Autonomie *nicht* zutrifft: Man ist nicht entweder autonom oder nicht, sondern man ist *mehr oder weniger* autonom. Autonomie ist eine graduelle Eigenschaft. Je besser man über einen Gegenstand informiert ist, desto besser kann man beurteilen, ob er zum eigenen Selbst passt. Wie es graduell verschiedene Ausmaße des Wissens gibt, so auch verschiedene Grade autonomen Entscheidens.

4. Autonomie und Zufriedenheit

Meine bisherige Argumentation legt nahe, dass sich – trotz aller Schwierigkeiten – die Eltern bei Entscheidungen für ihre Kinder an der Autonomie orientieren sollten. Ist es aber für ein Kind nicht ebenso wichtig, *glücklich* oder *sozial integriert* zu sein? Diese beiden zur Autonomie alternativen Kriterien lassen sich vor allem am Kriterium der »Zufriedenheit« messen.⁸

Wie ist es um das Verhältnis von Autonomie und Zufriedenheit bestellt? Eine gängige Antwort lautet, dass autonomes Entscheiden zufriedener macht, weil die gewählte Alternative in Übereinstimmung mit sich selbst gewählt wurde. Eine solche Antwort mag bei instrumentellen Entscheidungen zutreffen, also etwa bei der Frage, ob man mit dem Zug oder dem Auto in die Ferien fährt. Sie ist weniger überzeugend bei Entscheidungen, die einen selbst verändern, wie etwa eine Ausbildung. In diesen Fällen wird die Zufriedenheit nicht durch unabhängig bestehende Einstellungen verursacht, sondern die Einstellungen werden selbst durch die Wahl mitgeformt. Ein Studium kann die Einstellung so verändern, dass am Ende Zufriedenheit entsteht, ohne dass das Studium selbst autonom gewählt wurde.

Mit Blick auf Fälle wie diesen ist es wichtig, zwei Arten von Einstellungsänderungen zu unterscheiden – solche, die durch Erfahrung zustande kommen und solche, die als Kompensation von Unfreiheit oder Unfähigkeit entstehen. So kann das Studium bestimmte Wünsche verstärken oder korrigieren, einfach durch Einsicht in neue Sachverhalte. Oder die Wünsche für ein Studium können verstärkt werden, weil man ein alternatives, ursprünglich gewünschtes Studium nicht bewältigen konnte. In einer ökonomienahen Sprache wird das die »Adaption« der eigenen Präferenzen genannt.⁹ Adaptive Präferenzen sind ein wichtiger Grund dafür, war-

⁸ Eine objektive Tradition des Glückbegriffs bestreitet, dass sich Glück auf Zufriedenheit reduzieren lässt. Entsprechend Mills Beispiel, nach dem das Leben eines unzufriedenen Sokrates dem eines zufriedenen Schweins vorzuziehen sei, könnte man unglücklich sein, aber zugleich zufrieden – indem man eben aufgrund objektiv falscher Ziele zufrieden ist, beispielsweise aufgrund materieller Güter oder sozialer Macht. Ich halte eine strikte Trennung dieser Art für falsch und glaube, dass objektives Glück eine Form überlegter Zufriedenheit darstellt. Ich glaube auch, dass es für überlegte Zufriedenheit intersubjektive Kriterien gibt – soziale Macht, beispielsweise, sagt die Erfahrung, hat den Nachteil, schnell zusammenzubrechen, so dass man nicht allzu zufrieden sein sollte, wenn man sie besitzt.

⁹ Elster (1983, Kap. 3) hat diesen mit Unfreiheit oder mangelnder Autonomie verbundenen Sprachgebrauch anhand der Fabel vom Fuchs und den sauren Trauben eingeführt. Eine weiter gefasste, nicht mit Unfreiheit verbundene Verwendung ist ebenfalls üblich: s. Levey 2005. Ich halte mich an Elsters Gebrauch.

um Zufriedenheit nicht mit Autonomie konvergieren muss. Wenn man adaptiv ein Studium hochschätzt, weil man in einem anderen, anfänglich bevorzugten, nicht erfolgreich wäre, hat man am Ende Zufriedenheit erzeugt, nicht aber unbedingt autonom seine Wünsche verändert.

Fragt man jetzt, ob Autonomie oder Zufriedenheit wichtiger sei im Rahmen einer persönlichkeitsformenden Eigenschaft wie Hören, so spricht einiges für die Autonomie. Angesichts der Tendenz zu adaptiven Präferenzen ist Zufriedenheit ein unsicheres Kriterium – unsicher zumindest für Menschen, die ein Bedürfnis nach Freiheit besitzen. Aus diesem Bedürfnis heraus entsteht ein Zweifel an Zufriedenheit, der nur durch Kriterien der Autonomie korrigiert werden kann. Wenn ein Leben als Hörender Zufriedenheit erzeugt, aber ein Leben als Gehörloser ebenfalls Zufriedenheit erzeugt, wie soll man dann zwischen beiden wählen? Einzig das Versprechen der Autonomie hilft an diesem Punkt weiter. Autonomie ist dann verlässlicher als Zufriedenheit.

Wir sind also, zusammengefasst, schon auf dem richtigen Weg, wenn wir Existenzweisen wie die des Hörens oder Nichthörens unter dem Gesichtspunkt der Autonomie betrachten. Lässt sich das Nichthören aber überhaupt mit Autonomie verbinden? Damit komme ich zurück zur ersten und allgemeineren der beiden Fragen, zur Vereinbarkeitsfrage.

5. Gehörlosigkeit als Einschränkung von Autonomie?

Viele durchschnittlich Hörende würden zwar nicht eine partielle Höreinbusse, aber ein generelles Unvermögen zu hören als Einschränkung ansehen. Sie wären etwa der Meinung, dass ihr Leben stark eingeschränkt wäre, weil sie mit ihrer Familie und ihren Freunden nicht mehr sprechen oder keine Musik mehr hören könnten. Wenn man sie weiter fragte, inwieweit damit nicht nur ihre Handlungsmöglichkeiten, sondern ihre Autonomie eingeschränkt wäre, so ergäbe sich wohl ein gemischtes Resultat. Die einen würden sagen, dass sie auch ohne ihre bisherigen Freunde, die Oper oder rauschende Wälder im Herbst auskommen könnten, wenn auch natürlich schlechter. Ihre Persönlichkeit selbst sei aber durch diese Verluste nicht beeinflusst. Andere würden hingegen antworten, dass sie dann ein anderes Leben beginnen und ihr Selbstverständnis ändern müssten. Teilweise hängen diese beiden Antworten davon ab, als wie wichtig bestimmte Hörerlebnisse gewertet werden. Teilweise hängen sie aber auch damit zusammen, welche Vorstellung man von sich selbst und seinem Leben hat. Diejenige, die sich als Gehörlose grundsätzlich unverändert ansähe, wird eher die rationale Selbstidee teilen, während diejenige, die ihr Leben stark verändert ansähe, sich eher als kulturgebundene Personen versteht.¹⁰

Dieser bei nachträglich gehörlos werdenden Personen noch unentschiedene Konflikt zwischen dem rationalen und dem kulturellen Selbst stellt sich allerdings anders

¹⁰ Die Korrelation ist freilich nicht zwingend. Manche, die ihre Person nicht verändert sehen, verkehren vielleicht mit den für sie wichtigsten Personen nur schriftlich oder wohnen in einer Stadt ohne Oper, mochten nie Musik usw. Sie könnten also ein zufällig für ihren Verlust günstig geartetes kulturelles Selbst haben.

dar, wenn wir die Alternative zwischen einer *vollständigen* Nichthörenden- bzw. Hörendenexistenz von Geburt an betrachten. Dann obsiegt das kulturelle Selbst. Es spricht einiges dafür, dass wir durchschnittlich Hörenden uns die Existenz des Nichthörenden nur schwer vorstellen, und sie deshalb nur schwer *bewerten* können. Wenn wir Hörende uns fragen, wie wir es fänden, immer als Gehörloser gelebt zu haben, würden wir zwar mit »schlecht« antworten, aber die Beobachtung, dass die meisten Nichthörenden über sich dasselbe Urteil *keineswegs* fällen, spricht dafür, dass wir damit die Existenz der Gehörlosen nicht erfassen, dass sie in unserem Erfahrungsraum nicht vollständig auftaucht.¹¹

Die meisten ab Geburt Gehörlosen sehen keinen Mangel darin, nicht zu hören, weil sie mit der Gebärdensprache ein (aus ihrer Sicht) gleichwertiges Substitut zur Lautsprache besitzen, das analoger Träger ihrer kognitiven und emotionalen Entwicklung ist. Da sie ihre Sprache und Kultur gut finden, überrascht nicht, dass sie auch die Kommunikation mit anderen Nichthörenden gut finden, in hohem Maß soziale Partner unter Gehörlosen suchen sowie bevorzugen, dass auch ihre Kinder gehörlos sind. Vor allem in Verbindung mit den neuen elektronischen Kommunikationsmedien (SMS, E-Mail) ist die Gemeinschaft der Gehörlosen groß genug, um nicht als einschränkend empfunden zu werden. Der Konflikt mit Gesellschaft und Kultur der Hörenden ist zwar ein Konflikt, der für die Gehörlosen erheblich größere Einschränkungen mit sich bringt als für die Hörenden, aber auch andere religiöse und nationale Minderheiten nehmen solche Einschränkungen in Kauf, wenn es darum geht, die ihnen wichtigsten Eigenschaften zu bewahren. (Man denke nur an das Leben von Juden über viele Jahrhunderte.) Kurzum, die Lebensweise der Gehörlosen kann eine Alternative zur hörenden Lebensweise sein, die vor allem in einer toleranten Umgebung Hörender vergleichbare Lebenschancen bietet.¹²

Um diese Kulturendifferenz zwischen den Gehörlosen und den Hörenden präziser zu benennen, will ich zwischen zwei Arten von Urteilen bzw. Gründen unterscheiden. Für ein »*starkes*« Urteil über eine andere Lebensweise benötigen wir vergleichbare sinnlich Zugänge zu dieser Lebensweise; für »*schwache*« Urteile benötigen wir nur Beschreibungen, deren sinnliche Abhängigkeit offen bleiben kann. Dieser Unterscheidung des Zugangs liegt die Unterscheidung zwischen *sinnlichen* und *beschreibenden* Urteilen zugrunde, wie etwa beim Unterschied zwischen »das Wasser schmeckt faulig« und »im Raum 101 stehen 20 Flaschen Wasser«. Um den ersten Satz zu verstehen, muss man fauligen Geschmack kennen, während es für den zweiten Satz nicht nötig ist, die Wasserflaschen zu sehen oder zu tasten. Man kann es einfach wissen oder glauben, dass der Sachverhalt zutrifft. Männer können im Sinn dieses Unterschieds beispielsweise keine starken Urteile über das Gebären von Kindern fällen, Frauen, die selbst schon geboren haben, hingegen schon. Die meisten wissenschaftlichen Urteile – einschließlich solcher über Gehörlosigkeit –

¹¹ Zu dieser und anderen Behauptungen über Gehörlose s. Lane 1995, 2005. Zum selben Ergebnis gelangen wir auch dann, wenn wir uns die gegengeschlechtliche Frage stellen, ob wir lieber als Frau bzw. als Mann lebten. Fast alle Männer bzw. Frauen bestätigen dabei ihre faktische Geschlechtsidentität.

¹² Diese Bedingung ist in der Regel nicht gegeben und ich komme auf sie als eine autonomie-einschränkende Bedingung gleich zurück. Im Augenblick geht es mir um ein idealisierendes Urteil.

sind nach dieser Unterscheidung schwache Urteile, weil sie beschreibende und nicht sinnliche Prädikate verwenden.¹³

Für das Verhältnis zwischen den Hörenden und den Gehörlosen folgt mithilfe dieser Unterscheidung, dass sie gegenseitig bezüglich dieser Differenz nicht stark urteilen können. Denn nicht nur fehlt den Gehörlosen der sinnliche Zugang zum Hören, auch den Hörenden fehlt der sinnliche Zugang zur gesteigerten Form des Sehens, Fühlens, und Gebärdens, die Gehörlose entwickeln. Hörende und Gehörlose können dann, in unserer bisherigen Terminologie, zwar ein kulturelles Selbst der schwachen Urteile teilen, nicht aber eines der starken. Die Kulturendifferenz zwischen Hörenden und Gehörlosen beruht darauf, dass sie bestimmte starke Urteile nicht teilen können.

Von diesem negativ, nämlich über einen Mangel, präzisierten Kulturenunterschied sollte man ein anderes, mir problematisch erscheinendes Verständnis der Kulturendifferenz unterscheiden. Das Verhältnis zwischen Hörenden und Gehörlosen hat einen anderen Charakter als das zwischen Blinden und Sehenden, weil es mit der Gebärdensprache einen natürlich erlernbaren Ersatz für die Lautsprache gibt. Problematisch erscheint aber, wie in einem grossen Teil der Literatur üblich, von einem »gleichwertigen« Ersatz zu sprechen. Wie man vor allem aufgrund der Schwierigkeit sehen kann, wechselseitig starke Urteile zu fällen, ist eine solche Behauptung hoch riskant.

Die Gebärdensprache schafft mindestens teilweise einen anderen Erfahrungsraum als die Lautsprache, was von den Gehörlosen auch selbst betont wird. Wenn der Erfahrungsraum anders ist, wieso ist er dann dennoch gleichwertig? Nach welchem Maßstab wird die Gleichwertigkeit beurteilt? Als gleichwertig beurteilen lassen sich die beiden sprachlichen Kulturen nur dann, wenn man nicht nur auf der Differenz, sondern auch auf einer (kognitiven, emotionalen) Gemeinsamkeit beharrt. Ein gemeinsamer Maßstab könnte beispielsweise die soziale Kompetenz sein. Einigt man sich auf diesen gemeinsamen Maßstab, dann wird es zur empirisch offenen Frage, ob die Gebärdensprache nicht häufig zu weniger sozialer Kompetenz verhilft.¹⁴

Manchmal, vielleicht sogar überwiegend, meinen die Vertreter der Gehörlosen-Kultur mit ihrer These der Gleichwertigkeit etwas viel Einfacheres, nämlich den *politischen* Anspruch, ihre Sprache und Kultur solle als gleichwertig anerkannt wer-

¹³ Die eben eingeführte Unterscheidung »stark«/»schwach« wirkt für viele auf den ersten Blick kontraintuitiv, weil wir gewohnt sind, wissenschaftliche Urteile als objektiv, lebenspraktische Urteile als subjektiv einzustufen. Von diesem Verständnis her scheinen die wissenschaftlichen Urteile die »stärkeren«. Man muss sich aber vor Augen halten, dass lebenspraktische Entscheidungen nicht die Domäne der Wissenschaft sind. Unter der Forderung, ein individuelles Leben sinnlich aufzuschließen, bieten die wissenschaftlichen Urteile nur eine schwache Hilfe, unsere Gefühle und Empfindungen eine starke.

¹⁴ Durch die unverzichtbare Rede nicht nur von Sprachen, sondern von »sprachlichen Kulturen« werden solche Vergleiche noch schwieriger. Für Hinweise zum Ausmaß der Kulturendifferenz und zum Kulturenbegriff s. Lane 2005 und Peters 2000. Für die Gehörlosen-Kultur ist Clifford Geertz' (1973) auf subjektiver Erfahrung beruhender Kulturenbegriff von großer Bedeutung.

den. Dieser Anspruch ist vom schwierigen empirischen Vergleich weitgehend unabhängig. Wenn wir nämlich akzeptieren, dass es keine starken Gründe für oder gegen die beiden Kulturen aus der je anderen Kultur heraus gibt, ist die politische Forderung der moralischen Gleichwertigkeit der Gehörlosen zu respektieren. Es bedeutet keinen Mangel, dass diese Forderung auf parteilichen Urteilen über die eigene Kultur der Gehörlosen beruht, denn analog würde die gegenteilige Forderung seitens der Hörenden ebenso auf parteilichen Urteilen über die eigene Kultur beruhen.

Eine ähnliche, für die meisten von uns vertrautere Situation kennen wir beim Verhältnis der weiblichen und männlichen Lebensform. Männer und Frauen verfügen nur über schwache Zugänge zur je anderen geschlechtlichen Existenz: Sie wissen nicht, wie es ist eine Frau bzw. ein Mann zu sein.¹⁵ Wenn Männer und Frauen ihre Geschlechter nicht gerne tauschen, bewerten sie innerhalb ihres männlichen bzw. weiblichen Erfahrungsrahmens. Für starke Gründe müssten sie bereits Frauen bzw. Männer sein. Wenn man außerdem sagt, die männliche und die weibliche Existenz seien »gleichwertig«, dann sagt man ebenfalls nur, dass man keine starken Gründe *gegen* die Gleichwertigkeit hat. Es spricht nichts dagegen, und schwache Gründe sprechen dafür. Deshalb glauben wir an die Gleichwertigkeit und halten sie für politisch relevant.¹⁶

Diesseits der prinzipiellen Gleichwertigkeit der beiden Kulturen der Gehörlosen und Hörenden liegt freilich ein konkreterer Einwand nahe. Die prinzipielle Gleichwertigkeit mag ja richtig sein, so dieser Einwand, aber in der Gesellschaft zeigt sich die Nichthörenden-Kultur als stark benachteiligt. Die Nichthörenden-Kultur ist in hohem Maß von staatlichen Zuschüssen und Fürsorge abhängig und ihre Angehörigen sind nicht in der Lage, ein ähnlich effizienzorientiertes Leben zu führen wie die Hörenden. Nichthörende können nur in sozialen Nischen der hörenden Gesellschaft leben und haben keine vergleichbaren Berufs- und Karrierechancen. Ihre professionelle Leistungsfähigkeit ist aufgrund ihrer eingeschränkten Lese- und Sprechfähigkeit im Durchschnitt geringer als die von Hörenden. Materiell leben sie deshalb auf einem weit niedrigeren, sozial abhängigen Niveau. Wieso sollte also die Zugehörigkeit zu dieser Kultur so verführerisch sein und nicht im Gegenteil erheblich einschränkend?¹⁷

¹⁵ Wie stark die Erfahrungsdifferenz ist, ist umstritten. Nach der bekannten Theorie von Gilligan, beispielsweise, kodieren Frauen soziale Erfahrungen häufig in einen emotional-graduellen Erfahrungsraum, während Männer eher dichotomisch und konflikthaft einordnen. Das Ausmaß der geschlechterdifferenten Erfahrung war und ist Thema der Debatte über eine feministische Erkenntnistheorie. S. Anderson 2009. Ich kann mich dabei Rortys (1998) Ratschlag anschließen, die Geschlechterdifferenz nicht entdecken zu wollen, sondern aus politischen Motiven herzustellen.

¹⁶ In der politischen Rhetorik ist natürlich häufiger die Rede davon, dass Männer und Frauen Menschen sind und deshalb gleichwertig. Akzeptieren wir aber, dass Männer und Frauen in vieler Hinsicht verschieden sind, ist die Berufung auf ihr gemeinsames Menschsein meist praktisch unbrauchbar. Frauen wollen einen Schwangerschaftsurlaub nicht deshalb, weil sie Menschen sind. Männer leisten nicht als Menschen Wehrdienst. Männer und Frauen handeln gegeneinander nicht vorrangig als Menschen.

¹⁷ Für statistische Hinweise bezüglich der USA s. Balkany, Hodges & Goodman 1996, S. 752. Statistisches Material über die soziale Lage von Gehörlosen in der BRD ist so gut wie nicht zu haben. Für ein aktuelles Forschungsprojekt s. www.uni-mainz.de/presse/27881.php.

Es ist schwierig, diesen Einwand allgemein zu beantworten, weil die ökonomische Situation individueller Gehörloser sehr unterschiedlich sein kann. Bei wohlhabenden Eltern und Gehörlosen schwächt sich der Einwand entsprechend ab. Doch selbst bei Kindern dieser Eltern gilt: Gehörlosen bietet die hörende Gesellschaft erheblich weniger Angebote – an Ausbildungen, Berufen, Kommunikation, Liebespartnern – als Hörenden. Diese Ungleichheit an Chancen darf mit dem Beharren auf der eigenständigen Kultur nicht verklärt werden. Die Gehörlosen-Kultur, selbst wenn sie prinzipiell gleichwertig sein mag, ist keine gleichwertige Chancenkultur. Sie bietet ihren Angehörigen weniger Möglichkeiten, ihr Leben autonom zu gestalten. Diese Asymmetrie ist nicht automatisch mit einem moralischen Vorwurf an die Hörenden verbunden, denn die Hörenden können nicht anders, als ihre Welt für Hörende chancenreich auszugestalten. Es scheint auch nicht plausibel, dass die Asymmetrie der Chancen durch die Kulturen-Differenz neutralisiert würde. Danach müssten Nichthörende die Vorteile ihrer Kultur höher schätzen als die materiellen und sozialen Vorteile der Hörenden-Welt. Zumindest dann, wenn die Einstellungen für die eine oder andere Welt noch nicht gefestigt sind, ist das unwahrscheinlich. Selbst wenn die sozialen Vorteile der homogenen kleinen Kultur gegenüber der grossen Hörenden-Kultur als stark empfunden werden, dürften immer noch die auch in einer reichen Gesellschaft kaum zu behebenden Unterschiede an Chancen als empfindliche Einschränkungen erfahren werden.

Auf der prinzipiellen Ebene der Kulturen (vorbehaltlich empirischer Untersuchungen zum Potenzial der Gebärdensprache) kam meine Diskussion zum Ergebnis einer uneingeschränkten Autonomie, nämlich der Kohärenz mit einem intakten kulturellen Selbst aufgrund einer kulturellen Gleichheit der beiden Sprachen. Nun spricht die unterschiedliche soziale Situation der Gehörlosen eher gegen gleiche Autonomie. Zu einem anderen Ergebnis käme man nur dann, wenn man die Kulturen-Differenz ungewöhnlich zuspitzte und die kulturellen Vorteile über alle bestehenden sozialen und ökonomischen Nachteile erheben würde. Allzu leicht herrscht an diesem Punkt leider eine stillschweigende Übereinkunft des Beschönigens: von Seiten der Gehörlosen, weil sie die Eigenheiten ihrer Gemeinschaft hochschätzen und ihre Nachteile nicht sehen wollen, von Seiten der Hörenden, weil sie den Aufwand einer stärkeren Integration der Gehörlosen, die damit verbundenen sozialen und ökonomischen Belastungen vermeiden wollen.

Etwas abgeschwächt wird dieses deprimierende Urteil bestenfalls durch die als solche wohl kulturenübergreifende Annahme, dass das Ausbilden des kulturellen Selbst von der absoluten Menge der sozialen und materiellen Chancen unabhängig ist: so dass (innerhalb eines Schwellenwerts) ein solches Selbst in einer kleinen und armen Kultur ebenso gut ausgebildet werden kann wie in einer grossen und reichen. Ungleichheit an Chancen muss sich damit nicht direkt in ungleicher Autonomie ausdrücken. Gehörlose würden sich dann ökonomisch ungleich stellen, können aber in Hinsicht auf ihre Freiheit und Autonomie gleich sein. Ob diese Vermutung zutrifft, ist aber offen.

6. »Gehörlosigkeit ist Behinderung«

Ähnlich wie viele Vertreter der Gehörlosen-Kultur habe ich in den letzten Abschnitten eine kulturendifferente Position eingenommen. Diese Kulturendifferenz

stammt aus der Zeit des emanzipatorisch motivierten Kulturkampfes der Gehörlosen und war sicher auch, vielleicht sogar vorwiegend, politisch motiviert. An die Stelle der Rede nur von Hören und Nichthören sind dabei abstrakte Begriffe wie die Verschiedenheit betonenden »Identitäten«, »Kulturen«, »Ethnien«, »Welten« usw. getreten. Die differenzorientierten Gehörlosen-Theoretiker schreiben »deaf« groß (DEAF), um damit eine so starke Eigenständigkeit der Gehörlosen-Existenz herauszustellen, dass Stummsein nicht mehr als das negative Gegenteil von Sprechen identifiziert werden kann. Der Verdacht liegt nahe, dass das politische Motiv, einer Minderheit gleiche Anerkennung zu verschaffen, die tatsächlichen Verhältnisse verzeichnet. Und nicht selten wird dieser Verdacht unter Berufung auf den Begriff der Behinderung vorgebracht.

Es ist nicht unüblich, dass jemand etwa auf die folgende Weise reagiert: »Die Auffassung der Gehörlosen, sich als Kultur zu bezeichnen, ist völlig überzogen. Gehörlosigkeit ist eine Behinderung und Behinderungen sind schlecht. Also ist doch klar, dass man alle gehörlosen Kinder behandeln sollte, und auch für die älteren Gehörlosen wäre es besser, wenn sie ihr weiteres Leben hörend verbringen – was immer sie selbst dazu meinen. Das alles ergibt sich allein aus ihrem Behindertsein.«

Der Begriff Behinderung schafft hier etwas, bei dem bereits *Hume* in Staunen geriet, nämlich einen Übergang vom Sein auf das Sollen.¹⁸ Das Wort »Behinderung« dient in Argumenten wie dem zitierten sowohl dazu, einen tatsächlichen Zustand zu beschreiben, wie dazu aufzufordern, diesen Zustand zu korrigieren. Das Problem liegt nun nicht darin, dass es solche Beschreibungen prinzipiell nicht geben könne (man nennt sie ihrer Doppeldeutigkeit wegen auch »dichte Beschreibungen«), sondern dass der Begriff Behinderung im Alltag auf undifferenzierte Weise negativ verstanden wird. Die Probleme dieser Verwendung liegen in zweierlei.

Einmal eben darin, dass etwa eine positive oder neutrale Haltung gegenüber Gehörlosigkeit ausgeschlossen wird, und das mit demselben Objektivitätsanspruch wie in Hinblick auf das physiologisch ungenügende Hören selbst. Wie wir aber gesehen haben, gibt es gegen das Nichthören als Lebensform nur schwache Gründe, mit denen sich die starken Gründe der Nichthörenden nicht erreichen lassen. Zweitens ist problematisch, dass mit der negativen Bewertung nicht speziell nur ein organisches oder physiologisches Defizit benannt wird, sondern ungenau eine ganze Person. Mit dieser Ungenauigkeit ist der Verdacht vieler Behinderter verbunden, dass sie als Personen abgewertet werden.

Leider ist es bisher nicht gelungen, die verschiedenen, sich im Streit um den Behinderungsbegriff zuspitzenden Ansichten und Interessen hinreichend zu klären und zu einem allseits befriedigenden Ergebnis zu führen.¹⁹ Mir scheint, dass eine angemessene Verwendung, die sich des Worts »Behinderung« oder auch eines anderen Worts bedienen kann, drei Punkte berücksichtigen muss. Erstens, übereinstimmend mit einem kulturellen Selbst ist zu beachten, dass Menschen ihre Existenzbedingungen erheblich zu interpretieren vermögen, und das auch im Sinn ad-

¹⁸ *Hume* 2007, S. 31.

¹⁹ Zu einem neuen Versuch s. auch *Kahane & Savulescu* 2009.

aptiver Präferenzen. Zweitens ist zu berücksichtigen, dass körperliche Eigenarten nicht beliebig interpretiert werden können. Schmerzen können nicht als Lust interpretiert werden, sondern sind bei bestimmter Dauer und Intensität unausweichlich unangenehm und damit interpretationsresistent. Ähnliches gilt für andere Körperzustände – der Körper setzt der Interpretation Widerstände und auch Grenzen entgegen. Drittens ist das mit dem Behinderungsbegriff benannte Themenfeld nicht nur Sache der persönlichen und individuellen Lebensgestaltung, sondern auch Gegenstand sozialer Kooperation und erwünschter Solidarität.

Von diesen drei Punkten scheint mir der dritte als der wichtigste. Es gibt keine objektive Bedeutung von Begriffen. Wenn Behinderte sagen, dass sie sich nicht behindert fühlen, würden sie nicht von ihrer sozialen Umgebung als Behinderte behandelt, dann sollte man ihnen zustimmen. Wenn es ihnen dabei nur darum geht, ihr Leben individuell zu gestalten, haben sie die vollständige Autorität nicht nur darüber, was sie tun, sondern auch über ihre Selbsterfahrung. Es gibt kein rationales Selbst, das ein Außenstehender gegen sie anrufen könnte. Die Kehrseite dieser Haltung ist freilich eine soziale Isolation – über die Gruppe der gleich Befähigten hinaus. Wenn es hingegen darum geht, für die Andersbefähigung öffentliche Mittel zu fordern, reicht der Hinweis auf die positive Selbsterfahrung als andersbefähigt nicht. Künstler, Abenteurer oder Dandys könnten ebenfalls Mittel für Ateliers, Reisen oder Zigarettenspitzen in Anspruch nehmen wollen, um ihren originellen Lebensentwurf zu gestalten. Ein spezielles Argument des unverschuldeten Benachteiligtseins ist also nötig, um Solidarität in einem Wohlfahrtsstaat einzufordern. Und mir scheint, dass ein rein soziales Benachteiligtsein ohne Bezug auf Behinderung dafür nicht ausreicht.

Die Vertreter des rein soziokulturellen Behindertenphänomens legen manchmal nahe, dass die umgebende soziale Welt die Behinderung verursacht. Weil die Normalität der Hörenden durch die Hörenden festgelegt wird, gelten die Gehörlosen als behindert. Weil Bedeutungen immer eine Art kleiner sozialer Verträge sind, haben sie damit völlig recht. Wie körperliche Zustände und Fähigkeiten bewertet werden sollen, ist sozial festgelegt. Behinderung negativ zu beurteilen, hat allerdings auch sozial einen gewissen Sinn. Würde man sie nicht negativ bewerten, könnte man Behinderte auch nicht sozial unterstützen. Mir scheint, dass eine positive Interpretation des Behindertseins deshalb auf die persönliche, private Seite beschränkt bleiben sollte und auf die öffentliche nicht ausgedehnt werden kann. Im öffentlichen Sprachgebrauch kommt man nicht umhin, von Behinderung als einem schlechten und deshalb hilfsbedürftigen Zustand zu sprechen.²⁰

²⁰ Auf denselben Punkt machen *Balkany, Hodges & Goodman* 1996, S. 752, aufmerksam. Ein Plädoyer für einen positiv verwendeten Behinderungsbegriff, der Behinderung als eine Art ästhetischer Selbstwahl aufgrund eines widerständigen Körpers beschreibt, entwickelt *Peters* 2000. Für *Peters* hat Behinderung – anders als in der kulturdifferenten Position sonst üblich – eine körperliche Grundlage. »The disabled body interacts within social environments but ›identity itself starts with the body, what the body does, how the body looks, what the body says, how the body feels, and how others experience that body‹.« (*Peters* 2000, S. 592). Mein Vorschlag ist, ein solches Verständnis als privates vom öffentlichen zu trennen, weil sich sonst die speziellen Forderungen von Behinderten an die Gesellschaft nicht rechtfertigen lassen. Ein Artikel wie der von *Peters* sollte als persönliche Selbstbeschreibung verstanden werden.

Im Fazit würde ich dem Einwand, wonach Gehörlosigkeit keine Kultur ist weil eine Behinderung, insoweit recht geben, als Gehörlosigkeit ein Umgehen mit widrigen körperlichen Umständen ist, die soziale Solidarität beanspruchen. Irreführend ist der Einwand jedoch, insofern er unterstellt, dass eine körperlich bedingt schwierige persönliche Situation nicht auch zu einer speziellen Kultur führen kann, und dass er sich anmaßt, die andersartige Kultur der eigenen objektiv unterordnen zu wollen. Besonders die Anhänger des biologisch-medizinischen Modells der Behinderung haben in diesem Punkt noch einigen Lernbedarf. Sollte man den Behinderungsbegriff völlig vermeiden? Nein, sondern sich bewusst halten, dass er auf einem Prädikat oder einer Reihe von Eigenschaften beruht, die nicht eine ganze Person betreffen.

Eine Art erweiterter Opposition gegen den Behinderungsbegriff richtet sich bei Gehörlosen auch gegen das Angebot des CI selbst. *Katrin Bentele* beispielsweise ist der Meinung: »Das CI macht aus einem gesunden Menschen einen Patienten.« (*Bentele* 2001, S. 76) *Bentele* ist wie andere der Ansicht, dass das CI die Gehörlosen in ihrer Eigenart entwertet und diskriminiert. Die beste Antwort auf diesen Vorwurf folgt meiner Meinung nach aus der Kulturen-Differenz, von der wir ja ausgehen. Gläubige und Atheisten, Heterosexuelle und Homosexuelle, Philosophen und Wissenschaftler, Künstler und Bankiers finden sich nicht dadurch entwertet, dass andere die gegenteilige Lebensweise wählen. Gerade wenn man die These der sprachlichen Gleichwertigkeit von Laut- und Gebärdensprache vertritt, ist man gezwungen, auch den Lautsprachlern den gleichen kulturellen Status einzuräumen wie den Gebärdensprachlern. Mit dem CI die Lautsprache zu wählen, kann dann keine Abwertung bedeuten. Dieses Argument ist allerdings sehr abstrakt und wird nicht allen Umständen der Gehörlosigkeit gerecht.²¹

Gleichwertigkeit sollte nicht ideal postuliert, sondern in der Gesellschaft realisiert werden. Die Gehörlosen sind nicht nur der Meinung, daß die Gebärdensprache gleichwertig *ist*, sie wollen auch als gleichwertig *anerkannt* werden. Wenn sich zunehmend viele von Geburt Gehörlose der Lautsprache zuwenden würden, ginge diese soziale Anerkennung verloren. Dieser Einwand ist in etwa vergleichbar mit der Geschlechtsselektion: Es steckt eine Entwertung von Frauen in dem Versuch, bevorzugt männliche Nachkommen zu zeugen. Die soziale Anerkennung von Frauen durch diese Art der Selektion ist zweifach gestört: Der Akt selbst drückt Missachtung aus, und die darin manifestierte Präferenz verstärkt die alltäglich bereits bestehende Diskriminierung von Frauen.

Der Vergleich mit der Geschlechtsselektion zeigt gut auf, daß die vermutete Abwertung durch das CI einzig daran zu messen ist, ob die Entscheidung für das CI auch eine soziale Geringschätzung der Gehörlosen-Existenz ausdrückt. Vergleichs-

²¹ Nicht ernst zu nehmen ist die Ansicht, dass das gehörlos geborene Kind bereits der Gehörlosen-Kultur angehört und deshalb sein Hören unnatürlich oder verfremdend wäre. Einer Kultur kann man nur angehören, wenn man eine Sprache spricht, und über die soll ja erst entschieden werden. Das physiologische Faktum der Gehörlosigkeit kann so wenig zu etwas verpflichten wie ein angeborener Herzfehler, es ist zunächst nur ein natürliches Faktum, auf das man verschieden reagieren kann. Das gehörlos geborene Kind gehört nicht schon zur Gruppe der Gehörlosen, wenn sich diese Gruppe kulturell versteht.

weise ist die Wahl von männlichen Nachfahren nur dann anstößig, wenn sie Ausdruck einer Geringschätzung von Frauen ist. Wird die soziale Missachtung von Gehörlosen zunehmend dadurch verstärkt, dass die Gehörlosigkeit mit dem CI umgangen werden soll? Mir scheint, dass der Vergleich zwischen Frauen und Gehörlosen insofern fehlgeht, als sich die Diskriminierung von Frauen auf die weibliche Persönlichkeit bezieht, die im Vergleich zur männlichen geringer geschätzt wird, während die Hörenden die Gehörlosenexistenz viel zu wenig kennen, um sie gering schätzen zu können. Die Entscheidung für das CI richtet sich überwiegend nur gegen die Gehörlosigkeit, nicht gegen die Persönlichkeit von Gehörlosen. Deshalb ist die Entscheidung für das CI eher mit einer Entscheidung für Transsexualität oder einer Glaubenskonversion vergleichbar als mit Geschlechtsselektion. Aufgrund der Kulturen-Differenz sehen wir in der autonomen Geschlechts- oder Glaubenswahl aber keine Missachtung des je anderen Geschlechts oder Glaubens.

7. Die Entscheidungsfrage(n)

7.1 *Das bilinguale Projekt*

Auch wenn sich der bereits erwähnte politische Konflikt zwischen der Gehörlosengemeinschaft und den hörenden Eltern, Ärzten und Pädagogen inzwischen stark abgeschwächt hat, ist er immer noch von Bedeutung. Gegenüber dem CI äußert er sich nach wie vor, wenn auch verringert, in unterschiedlichen Urteilen und Ansichten, die als Hintergrund der seit einiger Zeit sich ebenfalls entwickelnden Tendenz zu dem relevant sind, was man das »bilinguale Projekt« nennen könnte. Vor allem die gehörlosen Eltern sind natürlicherweise CI-Skeptiker, die hörenden Eltern, die Pädagogen und Ärzte sind meist CI-Optimisten.

Die CI-Skeptiker betonen das Operationsrisiko und das Risiko, dass das CI-Kind die Lautsprache nie optimal erlernt. In der älteren Literatur wird auf die Gefahr hingewiesen, dass ein Kind weder die Laut- noch die Gebärdensprache lerne oder dass das Gerät zu einem späteren Zeitpunkt entfernt werden müsse. Auch kann sich, wird argumentiert, das CI-Kind von den gehörlosen Eltern entfremden und zugleich unter den Hörenden ein stigmatisierter Behinderter bleiben. Die psychische Belastung ist für die CI-Skeptiker ebenso kritisch wie die Technik und die Operation.²²

Die CI-Optimisten stützen sich vorrangig auf die Erfahrungen der letzten Jahre, in denen die Wahl des CI bei Kindern hörender Eltern und darüber hinaus bei Kindern gehörloser Eltern stark zugenommen hat und die beidseitige Versorgung mit dem CI die Ergebnisse verbessert. Aufgrund von mittlerweile 30-jähriger Erfahrung hätten Technik und Operation ihr experimentelles Stadium überwunden, so dass bei jedem potenziellen CI-Kind verlässliche Prognosen möglich würden.²³

²² Eine Ansammlung von CI-skeptischen Gründen findet man bei Lane & Grodin 1997, Lane 2005, Bentele 2001, S. 79 f. Eine seriöse Studie hebt die erhöhte Wahrscheinlichkeit von Meningitis aufgrund des CI hervor. Lane beziffert die Zahl derjenigen Kinder, die gut hören lernen mit 30 % und schätzt den völligen Misserfolg ebenfalls mit 30 % ein. Diese Proportionen sind etwas vereinfacht, korrelieren aber teilweise mit Untersuchungen zum Lerneffekt bei CI-Kindern (Szagun 2006), die in ihrer aktuellen Aussagekraft ebenfalls umstritten sind.

²³ Zu dieser Entwicklung s. Leonhardt 2009, Dettman et al. 2007, Szagun 2006, Vonier 2008.

Zwei nach wie vor wissenschaftlich umstrittene und damit von Einstellungen abhängige Punkte betreffen das optimale Alter für die Implantation und die Wahrscheinlichkeit des Hör- und Sprecherfolgs bei CI-Kindern. Zwar besteht Einigkeit über die für das Erlernen der Primärsprache sensible Phase im Alter von 1 bis 5 Jahren, aber ob das Kind das CI schon mit einem Jahr oder sogar früher erhalten muss, ist umstritten. Ebenfalls umstritten sind die Beobachtungen zum vergleichenden sprachlichen Lernerfolg bei CI-Kindern relativ zu den hörenden Kindern. Möglicherweise entwickeln mindestens ein Drittel der CI-Kinder eine uneinholbar schlechtere Kompetenz als hörende Kinder. Da der Sprachlernerfolg auch von der vorangehenden Gebärdensprachphase und einer möglichen Hörphase mit einem Hörgerät abhängt, sind diese beiden Sachverhalte (optimaler Operationszeitpunkt, Lernerfolg) miteinander verknüpft.²⁴

Sowohl unter dem Gesichtspunkt des optimalen Kommunizierens und Sprachlernens als auch unter dem Aspekt der Integration in die unterschiedlichen Gemeinschaften scheint das bilinguale Lernen, also das Lernen sowohl der Gebärdensprache als auch der Lautsprache, für die CI-Kinder die optimale Lösung. Von verschiedenen Pädagogen und Psycholinguisten wird die Bilingualität deshalb seit einiger Zeit als erstrebenswertes Ziel angepriesen.²⁵ Tatsächlich wird die bilinguale Lösung von den Kindern gehörloser Eltern auch realisiert, denn diese Kinder besitzen eine starke Motivation, sowohl mit ihren Eltern wie mit der lautsprachlichen Umgebung zu kommunizieren. Anders ist es bei den gehörlosen Kindern hörender Eltern. Für diese Eltern ist die Gebärdensprache in der Praxis kaum erlernbar, und die Kinder sind meist ebenso wenig gebärdensprachlich motiviert. Für die schlecht hörenden und sprechenden CI-Kinder wäre die Gebärdensprache als zusätzliche Methode wie als psychologische Stabilisierung hilfreich, sie wird ihnen aber häufig nicht vermittelt oder sie wird von einer Normalität anstrebenden sozialen Umgebung sogar unterdrückt. In dieser Umgebung besitzt die Gebärdensprache immer noch stigmatisierenden Charakter.

Zusammengefasst ist die Situation für gehörlose Kinder durch eine immer breitere und frühere Hinwendung zum CI geprägt, mit einer teilweise bilingualen Tendenz. Die Gehörlosen-Gemeinschaft wird dadurch in den nächsten Generationen stark verkleinert oder mindestens verändert werden.

7.2 Die Entscheidungsasymmetrie

Die Entscheidung für oder gegen ein CI stellt sich für die gehörlosen und die hörenden Eltern jeweils anders dar. Die hörenden Eltern besitzen ein starkes Interesse, ihre Kinder sich im Rahmen ihrer eigenen, von der Lautsprache geprägten Realität entwickeln zu sehen. Wegen ihrer eigenen Kenntnis der Lautsprache besitzen sie starke Gründe für diese Sprache und nur schwache Gründe für die Gebärdensprache. Diese Eltern sind damit unausweichlich der Lautsprache gegenüber positiv voreingenommen, und sie werden nicht nur in den meisten Fällen, sie soll-

²⁴ Für Belege s. Szagun 2006, 2007.

²⁵ Proponenten sind u. a. Grosjean 1996, 1999, 2007; Gregory 2009; Szagun 2006; Vonier 2008, S. 186–191.

ten auch zugunsten dieser Sprache entscheiden. Wenn sie der Gebärdensprache nicht denselben (bilingualen) Status einräumen, widersprechen sie nicht ihren Erfahrungsmöglichkeiten, sie verstoßen nur gegen schwache Gründe zugunsten der Gebärdensprache.

Für gehörlose Eltern stellt sich die Situation entgegengesetzt dar. Sie verfügen über starke Gründe für die Gebärdensprache und nur über schwache zugunsten der Lautsprache. Wenn sie zunehmend dazu übergehen, ihre Kinder mit einem CI versorgen zu lassen, ist das nur dann gerechtfertigt, wenn das Kind tatsächlich bilingual aufwächst. Auch wenn eine hörende Umgebung von gehörlosen Eltern den Schritt zum CI erwartet – die Entscheidung für das CI *bleibt aus ihrer Sicht notwendig problematisch*. Autonomie ist ein »mehr oder weniger«, und starke Gründe, also starke Autonomie, sind den Gehörlosen für den Schritt in die Lautsprache nicht verfügbar. Veranschaulichen lässt sich das – unter Hörenden – mit dem Zwang, die Entscheidung für einen Lebenspartner nur mit Gründen vom Hörensagen zu treffen. Offensichtlich würde man dies heute keine autonome Entscheidung nennen, weil die sinnliche Wahrnehmung in persönlichen Beziehungen unverzichtbar ist.

Dass die gehörlosen Eltern sich auf eine schwach autonome Weise für das CI entscheiden müssen, könnte durch die Zweisprachigkeit der Kinder (und eventuell der Eltern) kompensiert werden. Zum einen wird dann die Gebärdensprache nicht abgewählt, sondern die Lautsprache tritt ergänzend hinzu. Auf diese Weise könnte ein strenges Entweder/Oder bei der Entscheidung vermieden werden. Zum anderen hilft die Erfahrung und Analyse der Zweisprachigkeit vielleicht dazu, die Differenzansicht ein Stück zu korrigieren. Die Gehörlosen-Psychologie wird nicht nur durch die Gebärdensprache, sondern auch durch die Gehörlosigkeit geprägt; dieser Anteil würde bei bilingualen CI-Kindern zunehmend wegfallen.²⁶ Die Zweisprachigkeit würde außerdem den gemeinsamen kognitiven und emotionalen Raum sichtbar werden lassen, der in der Gebärden- und der Lautsprache enthalten ist.

Die Gemeinsamkeit in den Sprachen herauszufinden würde nicht nur das Problem entschärfen, dass die Nichthörenden nur schwache Gründe für das CI besitzen und ihre Entscheidung eingeschränkt autonom ist. Es würde auch die Problematik der Gehörlosen abschwächen, ihre eigene Autonomie gegen die andere Kultur durchsetzen zu müssen. Wenn wir Sprechenden eine zweite oder dritte Sprache lernen und notgedrungen in ihr schlechter sind als in unserer Erstsprache, dann empfinden wir das nicht als degradierend oder beschämend. Insgesamt schätzen wir uns als Deutschsprecher mit schlechter Zweitsprache als kompetenter und autonomer ein als ohne.

Im Ergebnis bedeutet autonom gehörlos sein, sich eher zum Sprechen/Hören und damit zum CI hinzuwenden als diese Möglichkeit auszuschließen. Das darin eingeschlossene bilinguale Projekt stellt allerdings hohe Ansprüche an die gehörlosen und hörenden Eltern sowie an die Wissenschaft. Von der Wissenschaft sollten wir

²⁶ Die Gehörlosen-Gemeinschaft ist nicht selten durch Misstrauen nach Innen und Aussen gezeichnet, von Praktikern werden Geheimbund-Tendenzen berichtet, die sich mit der Teilnahme an der Lautwelt auflösen müssten.

genauer erfahren, wie ähnlich sich Gebärdende und Sprechende kognitiv und emotional eigentlich sind, um zu wissen, worauf ihr vergleichbares Ringen um Autonomie beruhen könnte.

8. Autonomie als Experiment

Gehörlosigkeit ist aufgrund ihrer Folgen für viele Lebensaspekte ein so extremes menschliches Phänomen, dass sich aus ihr auch Folgerungen zur Rolle der Autonomie im Allgemeinen ziehen lassen. Naiverweise halten wir – zumindest im Prinzip – jede Entscheidung für autonomiefähig. Vor allem die nur auf schwachen Gründen beruhende Entscheidung der gehörlosen Eltern gehörloser Kinder legt aber ein Prinzip derart nahe, dass unsere Entscheidungen ganz allgemein weniger autonom sein können, je personal wichtigere Eigenschaften zur Wahl stehen. Autonomie nimmt gleichsam proportional in dem Maß ab, in dem eine autonome Wahl ihrer Folgen wegen wünschenswert wäre.

Sein Geschlecht transsexuell zu wählen oder für sich oder seine Kinder über Hören oder Nichthören entscheiden, war bis vor kurzem kaum möglich und ist auch heute nur eine Frage für wenige. Diese Menschen haben mit der Schwierigkeit zu kämpfen, dass sie sich für etwas entscheiden müssen, das sie kaum kennen. Für durchschnittliche Lebens- und Persönlichkeitsentscheidungen wie die Berufs-, Studien- oder Partnerwahl gilt aber Ähnliches. Auch in diesen Fällen herrscht ein starkes Ungleichgewicht zwischen den Folgen der Entscheidung für die eigene Persönlichkeit und der kaum möglichen Vorwegnahme dieser Folgen zum Zeitpunkt der Entscheidung. Solche Entscheidungen umfassen auf undurchsichtige Weise eine Selbsttransformation, deren Ausmaß, weil sie sich langsam vollzieht, meist verborgen bleibt. Wie bei den gehörlosen bzw. den CI-Kindern passen sich Persönlichkeit und Fähigkeit (und soziale Umwelt) wechselseitig an, sie entwickeln sich gleichzeitig aufeinander zu. Mit autonomen Entscheidungen ist unseren wichtigsten Eigenschaften nicht beizukommen, und sofern wir uns dennoch in unserer Persönlichkeit als frei empfinden, beruht das auf einer Illusion.

Der Charakter dieser Illusion lässt sich anhand des für viele Entscheidungen typischen Schritts der gehörlosen Eltern in die Lautsprachlichkeit ihrer Kinder weiter erhellen. Dieses Votum ist ein Votum für die Fähigkeit und Lebensweise der hörenden Mehrheit. Ähnlich bilden bei uns Hörenden die Inhalte von Autonomie, die sich etwa mit »individualisierender Lebensführung« zusammenfassen lassen, einfach die Lebensweise der Mehrheit ab. Autonom entscheiden *heißt* in der Regel, in Übereinstimmung mit kulturellen Präferenzen der Mehrheit entscheiden. Auch diese Konsequenz ergibt sich aus dem Postulat des kulturellen Selbst. Wenn wir autonom aus dem Selbst entscheiden und das Selbst dasjenige der umgebenden Kultur ist, muss autonomes Entscheiden einen hohen Grad der kulturellen Kohärenz und Anpassung bedeuten. Wie die Gehörlosen, die sich nicht aus einem Zustand *vor* der Gehörlosigkeit *gegen* sie entscheiden können, können wir alle nicht aus der umgebenden Kultur heraustreten und uns für oder gegen sie entscheiden. Wir können uns nur in ihr bewegen.

Wiederum können wir uns für ein »mehr oder weniger« an Autonomie innerhalb der Kultur nicht auf ein rationales Selbst verlassen, sondern nur auf die Kriterien

der Kultur selbst. Leider widersprechen sich häufig diese Kriterien, so dass es auch auf der Basis der kulturell verfügbaren Autonomiehilfen schwierig ist, ein stabiles Selbstverständnis als autonome Person zu erreichen.²⁷ Auf die Frage, welches Selbst wir sein wollen, kann es deshalb immer nur eine kurzfristige, den Wandel betonende Antwort geben, der insgesamt einem Experimentierprozess ähnelt. Autonom ist diejenige, die erfolgreich experimentiert. Da Menge und Schnelligkeit neben der Qualität des Experimentierens allein nicht relevant sein können, ist ein ausgewogenes Kriterium für Autonomie, wenn es sich überhaupt formulieren lässt, schwer zu fassen.

Zum selben Ergebnis gerät man anhand der Beobachtung, daß schwer zu sagen ist, warum wir autonom sein wollen. Autonomie ist ein historisch gewachsener Begriff für erfolgreiche Individualität, wie sie unsere Kultur augenblicklich dominiert. Begründend entscheiden können wir nur unter akzeptierten kulturellen Voraussetzungen, und autonom können wir nur im begrenzten Rahmen sein. Die Eltern und Pädagogen von gehörlosen Kindern mögen sich entlastet fühlen, wenn klar wird, dass wir alle in einem unser ganzes Leben betreffenden Sinn kaum autonom sein können. Wie fast alle sozialen Muster sind auch diejenigen für Gehörlose, innerhalb und außerhalb ihrer Kultur, freilich widersprüchlich. Obwohl Autonomie auf diese Muster angewiesen ist, geben sie keine klare Orientierung. Deshalb ist der Vorschlag des Experimentierens und des Wagens von Neuem vielleicht auch gegenüber der Gehörlosigkeit das beste Merkmal oder der beste Ersatz für Autonomie.

Es sieht so aus, als ob wir mit diesem Ergebnis über die anfängliche Kritik des prozeduralen Verständnisses autonomen Entscheidens nicht hinausgekommen wären: dass wenn man nur lange und ernsthaft nachdenkt, man schon autonom handeln würde. Reduziert sich nicht alles, was sich zu einem autonomen Entscheiden sagen lässt, auf einen solchen methodischen Ratschlag? Wenn man die zuletzt gefundenen Einsichten teilt, so ist die Methode des non-konformen Experimentierens nicht mehr mit der Illusion verbunden, eine rationalitäts-verbürgende Methode würde uns aus den Üblichkeiten und Zwängen unserer sozialen Umgebung schnell und einfach befreien. Grade der Autonomie entstehen vielmehr nur dadurch, dass wir mit unseren kulturellen Mustern der Autonomie experimentieren und sie damit selbst weiterbilden. Was uns Hörende mit den Gehörlosen dabei verbindet, ist der bemerkenswerte Umstand, dass auch unsere Experimente nicht selten lebenslange Folgen haben.²⁸

²⁷ So gelten berufstätige und einkommensstarke Männer als autonom, im Unterschied zu Familienmännern. Gleichzeitig aber gelten ihre Ideale verwirklichende Männer als autonom, und auch Familienmänner sollten dann als autonom gelten. Wenn Ideale zu permanenter Erfolglosigkeit führen, gelten die Betroffenen eher als den Süchtigen ähnlich als den Autonomen. Familienmänner und -frauen, die aufgrund ihrer Familienideale beruflich erfolglos sind, erscheinen entsprechend nicht als autonom. Die Erfolgsrezepte der Gesellschaft haben also einen starken Einfluss darauf, was als autonom gilt. Wer autonom sein will, muß diese Rezepte entweder beachten oder sie erfolgreich verändern. S. auch *Levey* 2005.

²⁸ Mit Dank für Hinweise an *H. Baumann, A. Leonhardt, S.-V. Renninger, A. Vogel* und Teilnehmer eines Workshops zur CI-Versorgung in Fulda Juni 2009.

Literatur

- Anderson E (2009) Feminist Epistemology and Philosophy of Sciene. Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu>)
- Anstey KW (2002) Are Attempts to have Impaired Children Justifiable? *Journal of Medical Ethics* 28, S. 286–288
- Balkany T, Hodges AV, Goodman KW (1996) Ethics of Cochlear Implantation in Young Children. *Otolaryngology – Head and Neck Surgery* 114 (6), S. 748–755
- Bentele K (2001) Das Cochlea-Implantat: Versuch einer ethischen Bewertung. Hamburg: Signum
- Dettman SJ, Pinder D, Briggs R, Dowell RC, Leigh JR (2007), Communication Development in Children who receive the Cochlear Implant Younger than 12 Months: Risks versus Benefits. *Ear & Hearing* 28 (2), Supplement, S. 11S–18S
- Elster J (1983) *Sour Grapes*. Cambridge: University Press
- Frankfurt H (2001) Freiheit und Selbstbestimmung. Betzler M, Guckes B (Hrsg.). Berlin: Athenäum
- Geertz C (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- Gregory S (2009) Sign Biligual Education and Cochlear Implants. Botods, online
- Grosjean F (1996) Living with Two Languages and Two Cultures. In: *Parisnis I* (ed.) *Cultural and Language Diversity and the Deaf Experience*. Cambridge: University Press
- Grosjean F (1999) The Right of the Deaf Child to Grow up Bilingual. *Deaf Worlds* 15 (2), S. 29–31
- Grosjean F (2007) Die bikulturelle Person: Ein erster Überblick. Verein zur Unterstützung der Gebärdensprache der Gehörlosen, Informationsheft 44, Zürich
- Hume D (2007) Über Moral. Pauer-Studer H (Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Kahane G, Savulescu J (2009) The Welfarist Account of Disability. In: *Cureton A, Brownlee K* (eds.) *Disability and Disadvantage*. Oxford: University Press
- Lane H (1995) Constructions of Deafness. *Disability & Society* 10 (2), S. 171–189
- Lane H (2002) Do Deaf People have a Disability? *Sign Language Studies* 2 (4), S. 356–379
- Lane H (2005) Ethnicity, Ethics and the Deaf-World. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 10 (3), S. 291–310
- Lane H, Grodin M (1997) Ethical Issues in Cochlear Implant Surgery: An Exploration into Disease, Disability, and the Best Interests of the Child. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 7 (3), S. 231–251
- Leonhardt A (2009) Cochlea-Implantate für gehörlose Kinder gehörloser Eltern? In: *Ernst A, Battmer R-D, Todt I* (Hrsg.) *Cochlear Implant heute*. Heidelberg: Springer, S. 63–71
- Levey A (2005) Liberalism, Adaptive Preferences, and Gender Equality. *Hypathia* 20 (4), S. 127–143
- Peters S (2000) Is There a Disability Culture? A Synchronization of Three Possible World Views. *Disability & Society* 15 (4), S. 583–601
- Prusak BG (2008) Not Good Enough Parenting: What's Wrong it a Child's Right to an Open Future? *Social Theory and Practice* 34 (2), S. 271–291
- Rorty R (1998) Feminism and Pragmatism. In: *Rorty R: Truth and Progress, Philosophical Papers* 3. Cambridge: University Press
- Savulescu J (2002) Deaf Lesbians, »Designer Disability«, and the Future of Medicine. *British Medical Journal* 325, S. 771–773

- Spriggs M* (2002) Lesbian Couple Create a Child who is Deaf Like them. *Journal of Medical Ethics* 28, S. 283
- Szagun G* (2006) Sprachentwicklung bei Kindern mit Cochlea-Implantat. Broschüre, Oldenburg online: www.giselaszagun.com/de/publications.de.html
- Szagun G* (2007) Wunderwerk Cochlea-Implantat? Sprachentwicklung bei jüngeren Kindern mit Cochlea-Implantat. *Das Zeichen* 21, S. 110–121
- Vonier A* (2008) Cochlea-implantierte Kinder gehörloser bzw. hochgradig hörgeschädigter Eltern. Heidelberg: Median-Verlag